// L'AMI DU CLERGÉ

Mgr F.-M. CATHERINET, Directeur
Chan. R. DESVOYES, Codirecteur

69e ANNEE (7e Série)
N° 40 — 1er Octobre 1959

SAINT AUGUSTIN
maître par excellence de l'ordre théologal *

SOMMAIRE

I. L'ORDRE THÉOLOGAL. ACTUALITÉ DU SUJET : *a*) Notion et raison d'être ; — *b*) Eléments constitutifs ; religion et action ; — *c*) Actualité de l'ordre théologal.
II. UN PLAN DE SOMME THÉOLOGALE : *a*) Les Trois Personnes en Dieu ; — *b*) Les dévotions centrales du christianisme ; — *c*) Place de l'homme dans l'ordre théologal.
III. PHILOSOPHIE AU SERVICE DE L'ORDRE THÉOLOGAL : *a*) Bases de la vie de Dieu en l'âme ; — *b*) Théologie naturelle ; — *c*) Anthropologie spirituelle, centrée sur la personne ; — *d*) Dynamisme moral complémentaire.
IV. LE MAITRE DE LA SAGESSE THÉOLOGALE : *a*) Notion et valeurs de la sagesse. Ses deux domaines ; — *b*) La sagesse priante ; — *c*) La sagesse opérante.
CONCLUSION : Deux voies nécessaires.

I
L'ORDRE THEOLOGAL. ACTUALITE DU SUJET

A — *Notion et raison d'être.*

L'ordre théologique, tel que nous le comprenons, appelle un tempérament, une sorte de contrepoids, que nous exprimons d'un seul mot, *théologal.* C'est l'objet de cette étude.

L'ordre théologal s'attache moins aux éléments spéculatifs de la foi qu'à ses richesses spirituelles, nourriture habituelle de l'espérance et de la charité pour le vrai chrétien. C'est par là qu'il se rattache directement à l'ère évangélique ou apostolique, dont il est du reste le prolongement immédiat. La Révélation est terminée avec le dernier des Apôtres. Le message évangélique donné par le Fils de Dieu lui-même s'est prolongé en celui des Apôtres, qui en furent les continuateurs directs, après en avoir été les premiers témoins. A ce point de vue, ils sont les représentants des mystères de l'Incarnation et de la Rédemption en leur phase centrale : ils restent les témoins oculaires du Verbe Incarné en son activité sur la terre, ou les auditeurs qualifiés de ces témoins, tel saint Paul, divinement associé aux Douze.

Après eux l'Eglise réalise le divin message dans le cadre hiérarchique institué par le Christ. L'Esprit-Saint y joue un grand rôle, mais dans les lignes représentées par ce cadre en ce qu'il a de fondamental : un développement s'y impose comme en toute vie, mais certaines lignes restent intangibles. La *Hiérarchie* notamment est unitaire et multiple en ses bases, mais sagement progressive dans les adaptations qu'impose la vie : l'histoire de l'Eglise est témoin et de cette fidélité à l'Evangile, et des progrès réalisés sans révolution à travers les siècles. La doctrine elle-même, et à plus forte raison, est beaucoup plus dominée par les exigences de la vie chrétienne que par celles de la science comme telle.

Cette science vint en son temps, à l'heure marquée par la Providence. Son apparition au IIIe siècle, à Alexandrie, fit d'abord scandale. Elle fut ensuite, par degrés, utilisée avec sagesse, au IVe siècle notamment contre les hérésies ; mais elle restait subordonnée à l'ordre théologal, alors plus que jamais, tant en Orient qu'en Occident. Elle éclata, là-bas, chez un Athanase ou un Chrysostome, comme, ici, chez un Ambroise ou un Augustin, pour nous borner à quelques noms. Il en sera ainsi jusqu'à la fin de l'âge patristique. De tous le plus représentatif comme Docteur est, sans conteste, l'évêque d'Hippone.

Il convenait, de fait, qu'une large période, bien homogène sur le fond, fût ménagée par la Providence dans l'histoire de l'Eglise, pour y garantir la fidélité au message surnaturel donné à l'humanité par le Verbe Incarné. Doctrine et vie, ce message est, au cœur de l'histoire, un vrai centre dynamique, quelles que soient les durées qui précédèrent l'Incarnation, et celles qui doivent suivre. *Les Pères* eurent providentiellement, pendant des siècles, la préoccupation dominante de la fidélité aux directives spirituelles du Christ, c'est-à-dire à la vie chrétienne marquée par l'union de la foi, de l'espérance et de la charité. Ce fut, en un mot, l'époque théologale par excellence, celle où prédomine dans l'Eglise le souci de vie chrétienne intégrale, en dépit des concessions qui s'imposèrent parfois, dès l'âge patristique, car tel est le titre qui revient à l'ensemble des auteurs chrétiens de cette époque. Saint Augustin en est le plus en vue, mais il ne faut pas le séparer des grands penseurs contemporains de l'Orient et de l'Occident jusqu'au IXe siècle. C'est « l'âge théologal » par excellence.

* Le R. P. Cayré, A. A., veut bien nous confier cet article dont nos lecteurs apprécieront la richesse et l'intérêt. Il s'agit d'une synthèse qui sera la conclusion du t. IIIb de son ouvrage : *Patrologie et Histoire de la Théologie,* à paraître prochainement.
On se souvient que le tome IIIa : « *Maîtres modernes de la vie chrétienne* » parut en 1943 (Desclée et Cie) et fut réédité depuis. Chez le même éditeur, viennent de paraître deux autres volumes : *S. Augustin et la vie théologale* et *Textes spirituels de S. Augustin : Les trois Personnes,* qui se placent dans la même perspective doctrinale et spirituelle.

B. — *Eléments constitutifs : religion et action.*

Le christianisme est plus une *religion* qu'une science, contrairement à l'idée que l'on paraît s'en faire de nos jours en certains milieux, et qu'elle que soit l'importance des vérités que pose la foi dès le départ. Et cette religion n'est pas seulement dogmatique et rituelle ; elle est une vie intérieure, très profonde, à en juger par les témoignages que nous en ont laissés les martyrs en leurs actes authentiques, et les écrivains anciens, en leurs exposés soit apologétiques, soit doctrinaux. Ces éléments intérieurs de religion, bien analysés d'après les écrits des Pères les plus éminents, comprennent d'ordinaire : l'*adoration* et la *réparation*, la *reconnaissance* et la *demande*, classiques ; et il faut y ajouter la *louange* avec le *dévouement* actif, traduit en œuvres saintes au service de Dieu. Ces actes, les six, se retrouvent partout dans la grande œuvre de prière de saint Augustin, et si l'on peut légitimement tout réduire à la *louange*, comme le fait un excellent auteur [1] comparant saint Thomas à l'évêque d'Hippone, il faut bien entendre, comme celui-ci, la « confession », comme signifiant non seulement la louange, mais la contrition qui lui est là si étroitement associée, dans une ambiance de piété groupant, sans aucune exception, toutes les richesses de la religion.

Il serait difficile de trouver des œuvres patristiques de large envergure où ces sentiments ne soient pas exprimés en quelque manière, soit groupés, soit isolés. Mais, si intenses soient-ils, ces mouvements du cœur eux-mêmes restent subordonnés aux trois grandes vertus que saint Paul a si étroitement associées dans l'éloge qu'il a fait de la charité en sa I^re^ Epître aux Corinthiens, c. XIII : la foi, l'espérance et la charité sont, dans l'ordre opératif, le fond de la vie chrétienne. Voilà sans doute le trait capital du christianisme antique. La religion vivante est éclairée par la foi, mais elle n'est animée que par l'espérance et la charité. C'est l'union des trois qui donne au christianisme sa vraie valeur en chaque baptisé. Les Pères ont eu le sens profond des exigences de cette vitalité, et sous des formes diverses, ils se sont préoccupés, non seulement de la défendre, mais de l'entretenir et d'en aviver les actes. Leurs prédications et leurs exposés doctrinaux eux-mêmes y tendent, très spécialement chez les plus grands. D'où le nom de *vie théologale* qui résume le mieux leur attitude profonde devant l'histoire. On peut aussi dire . *action théologale* [2].

Les Pères eurent souvent le souci de défendre la foi en son intégrité contre les hérésies, car elles se multipliaient au contact des religions vaincues et sous l'influence des philosophies courantes, ingénieuses pour créer de nouveaux systèmes. Mais ils ne se contentèrent pas de réfuter les novateurs ; ils y ajoutèrent, expressément, le souci de la vie chrétienne, ou plus exactement, ils les réfutèrent par les hautes exigences du christianisme, et avec la volonté de sauver très spécialement cette vie par l'intégrité des vérités de la foi prises comme règles de la conduite en tout domaine. Leur œuvre kérygmatique n'exclut pas la polémique, mais elle y joint toujours le souci prédominant de la vie chrétienne intégrale [3].

L'œuvre oratoire de saint Augustin, écho de son âme remplie de Dieu, est un des meilleurs témoins de la piété antique et il reste un des modèles les plus riches et les plus vivants de la prédication. On ne peut opposer, comme on l'a fait, la doctrine de ses traités et celle de ses sermons qu'en négligeant un peu trop la vie dans les premiers et la doctrine dans les seconds : il y a unité et continuité à base théologale, en dépit de la différence des genres, qui est certaine. Partout nous sommes loin de la méthode didactique de saint Thomas, dont on a dit récemment : il « enseigne, dispute, commente », et il le fait en « maître théologien et en docteur de l'Eglise » [4].

C. — *Actualité de l'ordre théologal.*

Aux avantages de la valeur de fond que la suite va présenter à grands traits, la méthode théologale ajoute celui de répondre à des besoins actuels dans tous les milieux chrétiens, hélas trop séparés.

Les *chrétientés orientales* se font gloire de leur fidélité à des traditions vénérables. Or, il en est une sur laquelle elles se rencontrent avec nous, pleinement : c'est le culte des Pères, des anciens Docteurs, et précisément l'ordre théologal que ceux-ci représentent éminemment, se trouve incarné en quelque manière en la personne de saint Augustin, le plus pieux et le plus pénétrant à la fois des anciens Docteurs, sur le plan de la vie chrétienne. Quel admirable point de rencontre ! Il incarne un christianisme vivant sous sa forme la plus haute et la plus dynamique.

Les *protestants occidentaux*, luthériens ou calvinistes, ou membres des innombrables sectes séparatistes issues de ces mouvements depuis le XVI^e^ siècle, ont tous voué, sauf exception, un vrai culte à saint Augustin, précisément parce qu'ils voyaient en lui, à tort d'ailleurs bien souvent, le représentant idéal du christianisme spirituel qu'ils avaient en vue. Ils oubliaient trop que cet esprit, chez le grand Docteur, était profondément associé à un cadre qui le soutient, comme l'âme humaine est essentiellement liée à un corps, sans détriment pour sa primauté. Envisagée sous cet angle augustinien, la doctrine chrétienne prend un dynamisme vital et une envergure qui lui assurent un rayonnement incomparable.

La désagrégation de la scolastique, sous l'influence du nominalisme franciscain [5], maître de l'Occident pendant deux siècles (XIV^e^ et XV^e^) ruina cette influence, ainsi que celle de saint Thomas. Ce devait être bientôt au profit d'une culture surtout positive, car les sciences naturelles allaient

[1] R. P. Chenu, *Introduction à l'étude de S. Thomas*, Paris, 1950.

[2] Le mot *vie* groupe la doctrine et l'amour spécialement réunis dans « l'action surnaturelle ».

[3] A l'époque des martyrs, *l'action chrétienne*, aux aspects multiples, s'épanouit en prière ou apostolat, et souvent s'achève en sacrifice de la vie pour la cause de Dieu.

[4] R. P. Chenu, *op. cit.*, p. 6 et 273. Voir *ibid.*, p. 266-273.

[5] Œuvre d'Occam en Angleterre, et d'Auriol en France, au début du XIV^e^ s., il fut implanté en Allemagne au XV^e^, par un prêtre professeur à Tubingue, Gabriel Biel, † 1496.

entrer en jeu dans les Universités. Elles n'ont cessé de s'imposer toujours davantage depuis le XVI[e] siècle. Elles prétendent aujourd'hui faire partout la loi et laisser l'ordre divin sans appui sur le plan naturel. Elles méconnaissent les richesses du vrai surnaturel et sa place dans l'humanité, au service d'une âme spirituelle, appelée à la vie divine.

Commencée avant 1500, cette séparation des deux ordres, naturel et surnaturel, allait être surtout l'œuvre des siècles à venir avec le raidissement des Ecoles. L'opposition des tendances y prépara les voies. De fait, la Renaissance avait ouvert largement les portes à la science profane en tout domaine, et les Universités préparèrent son apogée actuel par la spécialisation. Elle règne plus que jamais dans les esprits par la division des matières et le triomphe des techniques. Il est heureux qu'une philosophie à portée universelle comme le thomisme s'impose sur les élites en un tel domaine. Mais les recherches savantes ne sont pas le tout de l'homme. Même le spécialiste, voué à la culture en profondeur, cherche par delà cet ordre qui relève du travail, un autre domaine, celui de la *vie personnelle*, qui engage chacun à fond. Ici, saint Augustin est un maître incomparable, à côté de saint Thomas, l'un et l'autre maintenant l'homme en plein surnaturel, chacun selon son charisme propre.

Les données surnaturelles, le Docteur Angélique les a bien situées à leur place, dans le cadre savant, grandiose même, de la *Somme théologique*. Sans aucun détriment pour cela, il reste à les mettre toujours concrètement en valeur sur le plan de la *vie spirituelle*, qui seule engage à fond la personne, et c'est là ce qui était le point de vue propre des Pères, avant tout Pasteurs d'âmes. En ce domaine, saint Augustin avait été et reste le maître par excellence : par delà son troupeau d'Hippone, c'est l'Eglise entière qu'il a nourrie depuis des siècles. Les Ecoles doctrinales, il est vrai, l'ont chacune situé en leurs cadres. Mais par delà ces cloisonnements techniques, il y avait, sauf exception, une certaine anémie spirituelle, même dans les âmes fidèles à la pratique chrétienne. Le rigorisme pratique et doctrinal des disciples de Jansénius, si influent dans tous les milieux jusqu'au XIX[e] siècle, avait trop voilé le fond vital du christianisme : les vertus théologales, animées par la présence amicale des Trois Divines Personnes [6]. Ce mysticisme latent survivait cependant un peu dans une élite. Il faut lui rendre toute sa vitalité avec le vrai saint Augustin.

II
UN PLAN DE SOMME THEOLOGALE

A. — *Les Trois Personnes en Dieu.*

Saint Thomas a construit la *Somme théologique* sur un plan de science ou de culture intellectuelle, dans le domaine révélé, et il l'a fait à l'école d'Aristote, le seul des anciens philosophes qui fût bien adapté à la construction universelle, de caractère scientifique, qu'il avait en vue. Le plan de *saint Augustin* est moins vaste. Il vise non pas à présenter l'universalité des objets surnaturels eux-mêmes ou des réalités qui s'y rattachent, mais à décrire les rapports étroits qui s'établissent, surtout par grâce, entre l'homme et Dieu, très spécialement dans l'ordre surnaturel.

Le mystère des Trois Personnes en est la base, comme il est le fond de la vie divine telle qu'elle nous est présentée à la fin de la Révélation du Nouveau Testament. L'évangile ne fait pas appel à la philosophie, il pose comme base fondamentale, l'existence en Dieu de Trois Personnes en une seule nature. Ce mystère, les Pères, orientaux notamment, l'ont exprimé sous des formes diverses, pendant plusieurs siècles, sans définition expresse. Il faudra attendre la fin des controverses trinitaires, ouvertes par Arius au début du IV[e] siècle, pour en trouver une expression complète en l'œuvre de saint Augustin au début du siècle suivant.

En son grand ouvrage sur la vie divine (*La Trinité*), saint Augustin se fait d'abord l'écho des Pères orientaux pour fixer le fond de la personnalité en Dieu, relation subsistante, d'après les premiers livres de l'ouvrage, V - VII surtout. Plus tard il s'est arrêté à une autre notion, qui est plus concrète, sans d'ailleurs rejeter en rien la précédente. Le point de vue est différent. Au lieu de rester sur le plan de l'être ou de l'essence, qui retiendra surtout les scolastiques, l'auteur oppose directement la personne à la nature, ce qui rend l'énoncé du mystère plus accessible, même aux esprits non familiarisés avec les entités métaphysiques.

Tout le monde est d'accord pour appeler *nature* l'être ou l'essence envisagés comme principes d'opération ; d'où une note active très marquée. La *personne*, par contre, est le possesseur de cette nature en l'être raisonnable [7], avec tout ce qu'implique la possession en un tel être, car seul l'être intelligent ou raisonnable en est capable [8]. Et cela vaut, non seulement pour la créature, mais pour Dieu même, car la multiplication des possédants ne multiplie pas la réalité possédée. Il y a, en

[6] Voir notre *Pat. Hist. Théol.*, III, A. ; p. XXIX-XXX.

[7] La possession en cause ici n'est pas d'ordre *psychologique*, comme celle dont parle Gabriel Marcel, quand il oppose *être* à *avoir ;* elle est d'ordre ontologique.

Sur ce plan de haute métaphysique, des affinités stables se rencontrent bien, en l'homme et en Dieu, mais elles restent lointaines.

Dans *l'humanité*, imparfaite par essence, mais douée d'intelligence, la *nature* désigne l'être en tant que principe d'opération ; au concret, elle est, comme telle, individuelle, mais elle peut se multiplier à l'infini. — La *personne* désigne l'être en tant que possesseur (ontologique) de cette nature concrète, individuelle ; et celui-ci, comme tel, est moralement responsable des actes libres accomplis. Les personnes se multiplient en nombre autant que les natures individuelles.

En Dieu, être infiniment simple en sa perfection, la nature est unique, non seulement en essence, mais au concret, quelle que soit la variété infinie de ses perfections au dedans, et de ses œuvres au dehors. — Les *Personnes* sont au nombre de Trois, parce qu'il y a trois manières de posséder en perfection la nature divine sans la multiplier : on peut *se donner* en entier, *refléter* ce don en perfection, *unir* en plénitude. La créature ne peut connaître cela que par la révélation ; mais le sachant par la foi, elle en vit par l'espérance et par la charité.

[8] Voir *La Trinité*, liv. XV, c. VII, 11-13. Cf. *Ibid.*, c. XX-XXI, 39-41.

effet, en Dieu Trois possesseurs parfaits de cette nature unique et souveraine qu'est la divinité, car il y a trois manières parfaites de la posséder sans la multiplier. Seule la foi l'enseigne, mais la raison s'instruit beaucoup à sa lumière sur les splendeurs de la divinité.

Le Père la possède en se donnant à un semblable qui lui est égal en tout et qui en est le pur reflet. Par les mots Verbe ou Lumière nous évoquons une dépendance toute spirituelle [9] vis-à-vis de la Première Personne : dépendance vitale d'un Etre en tout égal à son Principe, et ce Principe trouve en ce Reflet sa propre perfection.

Ce Verbe est bien Fils, né spirituellement sans intermédiaire, à la différence des filiations dans les créatures, imparfaites, incapables de se suffire en cet acte capital de la reproduction. En Dieu, la filiation est immédiate, instantanée, éternelle et toujours parfaite, tant en son pur jaillissement dans le Père qu'en son expression vivante dans le Fils, image éternellement resplendissante de l'Etre qui éternellement la prononce, car il est éternellement Verbe, c'est-à-dire Parole.

Ce Père et ce Verbe sont infiniment *unis* en la nature divine par un Amour qui est lui-même éternel et parfait d'une perfection souveraine. L'Ecriture le présente comme possédant aussi la même nature infinie, mais à un titre nouveau, égal aux autres en perfection. La vie divine, essentiellement personnelle, s'épanouit ainsi en *Charité*, et c'est par ce terme que l'Ecriture, et notamment saint Paul et saint Jean, expriment les traits caractéristiques de la Troisième Personne en la divinité. Dieu lui-même a voulu le révéler extérieurement sous l'image de la colombe, pur symbole de l'amour parmi tous les êtres de la création.

Les trois Personnes, les seules que révèle l'Ecriture sainte, sont aussi les seules dont notre raison trouve des images parfaites qui en expriment les propriétés, sans prétendre démontrer leur existence propre, ce qui serait supprimer le mystère et négliger la Révélation. Mais les attributions faites aux Divines Personnes sont assez marquées pour fonder en nous une vraie dévotion spéciale envers chacune. A l'école de saint Paul et de saint Jean, des Docteurs tels que saint Athanase, saint Chrysostome ou saint Augustin paraissent en avoir très largement vécu, grâce à leur pénétration dans la vie divine en profondeur.

Cependant pour mieux nous élever à lui, Dieu a voulu se révéler à nous par des activités extérieures (*ad extra*), appropriées à chaque Personne, telles la Création et la Providence, attribuées au Père, vis-à-vis de l'Univers, le mot embrassant les détails comme l'ensemble ; telles l'Incarnation et la Rédemption, réalisées dans le Fils au centre de l'histoire, ou la sanctification des hommes, accomplie à travers les âges dans l'Eglise et dans les âmes dociles à la grâce, sous l'action des dons du Saint-Esprit, spécialement actifs dans les élites.

Ainsi toutes les autres dévotions trouvent dans les Trois Personnes leur point d'appui et leur meilleur soutien. Mais comme elles ne sont bien connues que par la foi, celle qui vit de Dieu par l'espérance et la charité, c'est vers elle qu'il faut orienter toute la vie chrétienne, y préparer les jeunes dès l'enfance, y bien fixer les adultes de vingt ans, en faire vivre hommes et femmes de tout âge et de toute condition, car c'est là le fond de tout vrai christianisme. Ce fut l'âme des premières dévotions de l'Eglise, et c'est encore à ce mystère fondamental que les plus fécondes doivent le secret de leur puissance.

[9] Le mot *dépendance*, marquant l'origine, n'implique aucune infériorité sur le plan trinitaire : il exprime exclusivement ici la condition de Fils.

B. — *Les dévotions centrales de christianisme.*

1. *Les mystères du Christ.* — Les articles de la foi chrétienne ne sont pas tant des thèses que des dévotions. Le mystère des Trois Personnes en Dieu est, en fait, la dévotion fondamentale. Les mystères spécifiquement chrétiens se multiplient autour du Christ dès qu'on prend conscience de sa vraie personnalité. Tout y devient grandiose, quelle que soit l'humilité des apparences, et c'est cela qui frappa déjà les premiers chrétiens.

La vie humaine du Christ s'inaugure à l'Annonciation, par un miracle et une prophétie ; les anges bientôt célèbrent son humble naissance et quand s'ouvre sa vie publique, les Trois Personnes s'y manifestent publiquement. Les miracles se multiplient à son appel et sa parole produit dans les âmes des transformations décisives. En fait, il crée un Royaume véritable, mais d'un caractère transcendant. Toutes les pages des Evangiles, même les plus humbles, proclament avec éclat la transcendance du Sauveur. Cela seul devrait susciter, non seulement l'admiration, mais l'adoration qui appartient à Dieu.

2. *La Rédemption* par la croix, scandale pour les Juifs, folie pour les Gentils (I Cor., I, 23), ne peut devenir que par miracle le signe de ralliement des chrétiens. Elle sera leur force durant les siècles de combat qui précèdent leur triomphe définitif sur le plus puissant des anciens empires païens, parce que la foi des baptisés en la mission divine du Christ fondée sur sa Personnalité transcendante, est profondément enracinée dans les âmes.

Ce n'est pas sur une science humaine que repose cette attitude héroïque, manifestement surhumaine à tous égards. Elle est le triomphe d'une foi animée par une espérance et une charité que rien n'explique humainement : le chrétien est avant tout le témoin d'une autre vie. Seule une intervention divine providentielle a pu assurer un tel résultat, en des convertis isolés et privés de tout appui extérieur pendant des siècles. Le mystère de la croix prenait ainsi sa haute signification à côté de l'Incarnation, parce qu'elle symbolisait, en acte, la puissance divine agissant dans la faiblesse humaine des chrétiens.

3. C'est par *le Saint-Esprit* que le Christ régnait sur les baptisés, membres de cette *Eglise* dont saint Augustin devait décrire les combats et les victoires. La « *Cité de Dieu* » est une théologie vivante plus qu'une histoire, même dans ses pages consacrées à ses progrès dans le temps. Comme tout organisme humain, cette cité suppose des cadres, des chefs, un Centre d'unité, munis de pouvoir proportionnés à la mission reçue. Mais Cité plus céleste que terrestre, elle est très spéciale-

ment animée par l'Esprit du Christ, l'un des Trois qui règnent au ciel, et qui, au nom des Trois, soutient dans l'Eglise ceux qui se préparent à prendre place dans le royaume des cieux par la contemplation des Divines Personnes. Telle est la véritable Eglise, pure cité de l'Esprit dont tous les membres restés fidèles seront rois à quelque degré, selon leur correspondance à la grâce de Dieu.

4. Ce *mystère de la grâce*, saint Augustin le défendit avec force contre le moine Pélage, qui le réduisait à presque rien en son temps, mais il se garda bien d'en faire le centre de tout, tant il aurait craint d'oublier un peu, comme cet hérétique, les Divines Personnes, qui lui tenaient à cœur plus que tout. Cet oubli devait être aggravé encore par les rudes disciples de Jansénius, qui s'attachaient plus à suivre les mouvements des « délectations victorieuses » qu'à contempler dans la grâce le Christ lui-même et le Père et l'Esprit-Saint, seuls vrais soutiens de la liberté, dans les âmes dociles et confiantes.

Loin de réduire cette liberté, saint Augustin la renforce par une large intervention des dons surnaturels, à tous les degrés de la vie chrétienne, sous des formes multiples adaptées à chaque état. Il insiste spécialement sur les sommets où l'âme, docile à la grâce, se trouve portée en quelque sorte, avec force et douceur, dans les voies de l'union à Dieu par la sagesse. Il ne s'agit pas là de charismes, dons exceptionnels ou miraculeux, mais de secours spirituels offerts à tous. Il est certes regrettable que trop peu en usent ; mais il est plus fâcheux encore de restreindre à une élite de privilégiés exceptionnels la possession des dons que les Pères et saint Thomas lui-même regardent comme le moyen providentiel de réaliser les béatitudes.

5. C'est sur les *Béatitudes* que repose la Nouvelle alliance, envisagée en son esprit : leur place en tête de Sermon sur la Montagne l'indique assez nettement. La « Montagne » ici est le Nouveau Sinaï. Le mouvement qui emporte aujourd'hui nombre de chrétiens d'élite, les uns vers la science, les autres vers l'action, ne doit pas faire oublier la base sur laquelle repose vraiment la grande prédication du Christ, celle qui condense son idéal spirituel. Si les Béatitudes ne sont pas la Loi Nouvelle, elles en expriment divinement l'esprit, celui que prêcheront saint Pierre, saint Paul, saint Jean. L'Eglise à l'époque des martyrs en vivait profondément, et elle n'avait guère d'autre formule, en ces temps héroïques, pour condenser tous les écrits inspirés.

Dès cette époque, les maîtres faisaient appel aux *dons du Saint-Esprit*, pour montrer la source des grâces supérieures qu'exigeait un tel idéal. Saint Augustin en a fait la synthèse, sur un plan d'exégèse supérieure, qui s'inspire de Dieu vivant dans l'âme, plus que de la lettre qui tue l'esprit. Une grande part de sa prédication, notamment sur les Psaumes et sur saint Jean, entraîne les fidèles vers les cimes spirituelles. C'est là encore une des formes de la dévotion au Saint-Esprit chère aux premiers chrétiens.

6. Gardons-nous d'oublier la *Vierge Marie* en cette liste des dévotions centrales du christianisme. Saint Augustin en a exposé les grandeurs en situant la Mère du Sauveur à sa vraie place, à côté du Verbe incarné. Sans être increée, comme une Personne Divine, elle a mis au monde, en sa condition humaine, le Fils de Dieu, et cette mission, sans l'égaler à l'Homme-Dieu, ni la sortir de sa condition humaine, l'a tout de même située bien à part dans le Royaume de Dieu. Elle reçoit, non seulement un honneur unique, mais une mission active, non hiérarchique certes, mais très haute spirituellement, à côté du Christ.

De cette doctrine mariale, voici un beau tableau à double face, vrai diptyque doctrinal :

« Vienne à notre aide le Christ, fils de la Vierge, et époux des vierges, né corporellement d'un sein virginal, lié spirituellement par un virginal mariage. Etant donné que *l'Eglise universelle* est une Vierge unie à un Epoux unique, le Christ, comme dit l'Apôtre (II Cor., XI, 21), de quel honneur ne sont pas dignes ceux de ses membres qui observent jusque dans leur chair ce que tout entière l'Eglise observe dans sa foi, elle qui prend pour modèle la mère de son Epoux et Seigneur. Car l'Eglise aussi est mère et vierge. A qui appartient en effet l'intégrité sur laquelle nous veillons, si elle n'est point vierge ? Ou encore à qui sont les enfants auxquels nous parlons, si elle n'est mère ? »

« *Marie* a mis corporellement au monde la tête de ce corps ; l'Eglise met au monde spirituellement les membres de cette tête. Pas plus chez l'une que chez l'autre, la virginité n'empêche la fécondité ; ni chez l'une ni chez l'autre la fécondité ne détruit la virginité. Par suite, si l'Eglise universelle est sainte de corps et d'esprit, sans être cependant universellement vierge de corps, mais seulement d'esprit, combien est-elle plus sainte en ceux de ses membres en qui elle est vierge et de corps et d'esprit ! » [10]

Ces lignes portent en germe toute la spiritualité mariale de l'avenir dans l'Eglise entière, et elles annoncent sa fécondité. Ainsi, saint Augustin montre que Marie, par sa fidélité à la grâce, sans être de la Hiérarchie dans l'Eglise, la soutient cependant de façon efficace, à titre de Vierge et de Mère ; et vis-à-vis des fidèles, elle est à la fois, et le modèle des vierges consacrées à Dieu, et le soutien des parents qui ont charge de famille. Tous les traits de la grande dévotion mariale sont ainsi posés sur une haute et sûre doctrine avant même l'ouverture du grand concile d'Ephèse (431) qui allait donner à la piété mariale tout son essor.

C. — *Place de l'homme dans l'ordre théologal.*

1. Il y a, au-dessus du Cosmos matériel et de l'humanité qui l'habite, un monde tout spirituel, créé par Dieu dans le temps et connu seulement par révélation divine. C'est le *monde angélique*, qui entoure le trône de Dieu : cette image exprime la nature spirituelle de l'ange et sa mission principale. L'Ecriture sainte mentionne souvent cet univers spirituel, soit qu'elle l'envisage en son ensemble, soit qu'elle ne désigne que des membres remplissant une mission divine, tel l'archange Gabriel à Nazareth. La tradition chrétienne, dès l'origine, en a parlé souvent avec ferveur. Plus que personne peut-être, saint Augustin a réfléchi sur leur condition de vie transcendante et a essayé

[10] S. Augustin, *La virginité*, c. II, 2. Voir *ibid.*, c. III-VI, 3-6.

d'en percer les secrets. Saint Thomas lui a fait écho avec une lucidité et une pénétration qui lui ont valu le titre de Docteur angélique. Il est très utile de situer l'univers spirituel au delà de notre monde, sans oublier qu'il assiste de haut notre humanité, surtout les baptisés, par des mandataires vigilants, appelés anges gardiens, spécialement attentifs aux besoins spirituels des enfants de Dieu en voie vers la patrie céleste.

2. *L'univers cosmique*, auquel se rattache la terre où vit ici-bas l'humanité, est soumis à des dimensions qui le mesurent et le limitent, force, espace, durée, masse. Il est manifestement fini et créé, si loin qu'on le situe à l'origine. Il reste infiniment distant, en valeur, de la divinité, et bien au-dessous du monde angélique tout spirituel. Notre univers, si grand soit-il, est même inférieur à l'humanité, être doué de raison, qui y habite et s'y trouve bien fixé, mais qui en use librement comme un souverain : elle a pour mission d'en rendre grâce à Dieu et de lui en rapporter la gloire, tout en répartissant les biens à l'ensemble de la société raisonnable, d'après les lois d'une vraie et prudente fraternité.

3. *L'Homme* est, par nature, essentiellement composé d'un corps sensible et d'une âme spirituelle. Cette dualité d'éléments constitutifs n'empêche pas l'unité substantielle du tout dans la personne qui les possède [1] ; leur séparation à la mort ne sera pas définitive, le corps dégradé devant ressusciter à l'heure que Dieu seul connaît.

La vraie grandeur de l'homme n'est pas en sa vie physique, quelque supérieure qu'elle soit à celle du végétal ou de l'animal ; elle est en l'esprit, qui donne à la personne humaine une vraie royauté dans l'univers, surtout si elle réalise « l'ordre dans la concorde (*ordinata concordia*) », où saint Augustin voit l'essentiel de la paix, ici-bas comme au ciel [2]. L'homme n'est vraiment grand que dans la participation à la vie divine, par la grâce sanctifiante et par les vertus théologales qui en sont ici l'exercice normal dans la condition terrestre. L'être humain est vraiment transfiguré en cette participation personnelle à la vie divine, pur don de Dieu, mais qui appelle une collaboration libre de chacun. Telle est la royauté de l'être humain ; elle s'établit ici-bas, en chacun, en des conditions provisoires, adaptées à la vie présente, dans l'attente des perfectionnements de la vie future, où le corps même sera spiritualisé, non volatilisé.

C'est dans l'éternité que l'homme s'épanouira, au ciel, en une vie toute spirituelle, même pour le corps, qui sera glorifié comme celui du Christ ressuscité. Il sera alors tout transfiguré chez les élus, sans les charges de la famille, qui l'alourdissent ici-bas : celles-ci apportent de vraies joies, certes, mais aussi des sacrifices qui souvent les étouffent. Rien de tel là-haut, où règnera une vie sociale supérieure. Celle-ci alors s'y épanouira dans une atmosphère céleste, celle que saint Augustin résumera en quatre mots, qu'il associe en les doublant, comme pour mieux marquer la plénitude réalisée dans la vie commune : repos, vision, amour et louange : « Là, nous nous reposerons et nous verrons ; nous verrons et nous aimerons ; nous aimerons et nous louerons. Voilà ce qu'il y aura à la fin sans fin » [3].

C'est évidemment Dieu, le Dieu unique en Trois Personnes, qui, au ciel, est avant tout contemplé, aimé et loué, sans compter le repos dont l'âme est comblée. Mais la vie céleste aura aussi un caractère social, et saint Augustin l'a exprimé un peu plus haut dans le même ouvrage, à propos de la paix, dont il donne une série de dix descriptions ou définitions. La dernière a été particulièrement retenue par saint Thomas, qui en appréciera la portée philosophique universelle : « *Tranquillitas ordinis,* la tranquillité de l'ordre ». Mais la précédente, donnée par saint Augustin, à la même page, l'emporte en richesse sur le plan de la vie en commun, au ciel comme sur la terre. Une formule générale, « l'ordre dans la concorde, *ordinata concordia* », est appliquée à la famille, puis à la cité à tout degré. L'auteur arrive enfin à la vie des élus au ciel et il écrit : « La paix de la cité céleste est la société très ordonnée et très unie de cœur, où l'on jouit de Dieu et du prochain en Dieu » [4], l'une des plus belles descriptions qui aient été données de la vie éternelle à ce point de vue social.

Voilà l'un des sommets de la vie théologale envisagée en son terme. Car la foi et l'espérance en donnent une certaine possession, quand elles sont parfaites, avec le concours de la charité ; au ciel elles seront remplacées par la vision. A quoi tendent ici-bas toutes les vertus sinon à la charité, qui les contiendra virtuellement là-haut ? C'est seulement pour les avoir négligées, les unes et les autres, que les damnés manqueront leur destinée éternelle. La grande loi de la Providence est la fidélité aux exigences d'une sagesse qui ne peut châtier que le mal, mais ne veut récompenser par la vision divine qu'une vie marquée par Dieu à quelque degré. Les biens d'ordre théologal sont éminemment gratuits, comme la vue de Dieu qui en est le fruit.

III

PHILOSOPHIE AU SERVICE DE L'ORDRE THEOLOGAL

Le domaine théologal est caractérisé, chez saint Augustin, par l'insistance sur l'*ordre surnaturel vivant*. Cela comporte pour lui un recours fréquent à des vérités naturelles qui servent d'appui à la pensée et de lien entre les doctrines, sans confusion des ordres cependant. Le saint a le souci d'en éviter le danger, et précisément pour l'écarter, il faudrait bien observer avec lui la place exacte que tient la nature dans les bases de sa doctrine sur la vie de Dieu en l'âme. Le livre VII des

[1] *Trinit.*, l. XV, c. XXII, 42 : « Ego, per omnia illa tria, memini, ego intelligo, ego diligo, qui nec memoria sum, nec intelligentia, nec dilectio, sed hæc habeo. » (Ces mots résument le long chapitre VII, 11-13, du même livre).

[2] *Civ. Dei*, l. XIX, c. XIII.

[3] « Ibi vacabimus et videbimus ; videbimus et amabimus ; amabimus et laudabimus. Ecce quod erit in fine sine fine. » (*Civ. Dei*, l. XXII, c. XXX, 5.

[4] *Civ. Dei*, l. XIX, c. XIII, 1. « Pax cœlestis civitatis, ordinatissima et concordissima societas fruendi Deo et invicem in Deo. »

Confessions est précieux en ce domaine, et le livre X y apporte un complément positif très heureux, toujours dans l'ordre des préliminaires, avec un court mais lumineux traité sur les *idées*. Evoquons cela d'abord.

Après ces préambules, nous pourrons présenter, très sommairement, en trois groupes, les *thèses majeures* de la philosophie augustinienne en les distinguant bien des thèmes auxiliaires, qui comptent moins et souvent même ne sont que des suggestions ou des questions à résoudre, plutôt que des solutions. L'importance des thèses tient à leur rôle vital dans une théologie toute orientée vers la vie.

A. — *Préliminaires.*
Les bases de la vie de Dieu en l'âme.

Saint Augustin évêque, écrivant, en 397, le livre VII des *Confessions* a pu ajouter au récit des faits rapportés un accent mystique propre à tromper le lecteur non prévenu sur la valeur réelle des expériences faites dix ans plus tôt. Les chapitres IX et X sont les pivots de ce livre. La thèse de Plotin y est présentée avec admiration, mais non sans réserve, au chapitre IX. Le chapitre suivant est enthousiaste, mais le frisson sacré qu'on y a vu n'est pas nécessairement celui du penseur de Milan, qui est déjà plus que philosophe, mais qui n'est encore que néophyte. L'exclamation centrale dépasse le pur plotinisme : « *O æterna veritas, et vera caritas, et cara æternitas, tu es Deus meus ! Tibi suspiro die ac nocte !* »[5] L'intuition chrétienne qui l'inspire va susciter même les réserves qui suivent, la célèbre « *regio dissimilitudinis* » et le « *cresce et manducabis me* » entre autres.

Le chapitre XI donne le ton à un bel exposé métaphysique sur la bonté de l'être en tant qu'être, et cet exercice en six chapitres conduit à un nouvel essai d'élévation à Dieu par la voie intérieure découverte, c. XVII[6]. L'ensemble du livre VII ne présente qu'une initiation, tant dans l'ordre religieux que sur le plan philosophique et les derniers chapitres du livre le montrent bien, c. XVIII-XXI.

Tout autre est le livre X, qui décrit l'état d'âme du saint au début de l'épiscopat. Après une belle analyse de la *confession* en tant que prière d'union à Dieu, prière surtout laudative, c. I-VI, le saint consacre vingt chapitres à chercher où réside Dieu en son âme : il dit « en sa mémoire », le mot désignant ici l'esprit orné de connaissances et trouvant en celles-ci au faîte de l'esprit, une vérité profonde, force régulatrice, qui n'est pas Dieu, mais qui a tout de même un lien étroit avec lui. Au lieu donc de décrire *les facultés* qui produisent la connaissance, il va, par delà leur action supposée mais non décrite, au terme de leur enquête, pour y percevoir, non la vérité de Dieu, mais son activité à l'intérieur de l'âme, très réelle en sa subtibilité profonde, c. VIII-XXVII. Point d'ontologisme en tout cela ; mais subtile analyse, qui permet d'entrevoir Dieu par l'activité de l'esprit, c'est-à-dire de trouver une image très parlante de son action en la vie mentale, action transcendante certes, mais bien discernable à ses effets.

Ce haut domaine d'observation intérieure ne se confond pas avec celui de l'activité des facultés sur le plan psychologique. Point d'ontologisme en tout cela, redisons-le ; au contraire, recherche directe d'un intermédiaire créé ; haut et subtil exercice des facultés, sans détriment pour celui que décrira saint Thomas dans sa grande doctrine de l'abstraction[7].

On peut y voir aussi une utilisation des idées de Platon, analogue à certains égards à celle qu'en fait le saint à la fin de la 46e question consacrée aux *Idées*[8] : il s'y élève à une certaine expérience de Dieu, transcendante à maints égards, mais pur don de la grâce, réalisée dans et par les idées, qui en sont comme le soutien psychologique, quelle que soit leur base naturelle, que le saint ne semble pas avoir eu le souci d'expliquer. Son horizon est plus haut ; c'est Dieu qu'il cherche, le Dieu vivant.

B. — *Théologie naturelle.*

On peut en grouper l'essentiel en trois thèses, que nous présentons en quelques mots, grâce aux principes qui viennent d'être posés.

1. *Existence de Dieu.* — Cette vérité fondamentale est ici prouvée par la vie de l'esprit[9]. Il s'agit de l'esprit adulte, c'est-à-dire de l'âme humaine capable de s'élever au-dessus du sensible. Elle est liée aux sens en son activité fondamentale, mais elle peut monter plus haut, sans renoncer à s'y appuyer. Le point de départ d'Augustin ici est très concret, et cela écarte l'équivoque viciant le *cogito* de Descartes. Le Saint se voit lui-même existant (*esse*), vivant (*vivere*) et pensant (*intelligere*). Il va insister sur le dernier terme, qui groupe en lui les deux autres : l'être et la vie en l'homme s'achèvent en une activité éclairée par l'intelligence. Celle-ci, par tout ce qu'elle contient et engage, forme le vrai point d'appui de la preuve.

L'argument est bien positif, malgré sa forme conditionnelle dans la *majeure :* s'il y a un être vraiment supérieur à l'esprit, cet être est Dieu. La conclusion sera ferme, si la condition est bien réalisée, et tout l'effort de la démonstration va porter sur cette réalisation. Elle doit établir qu'il y a un être supérieur à l'esprit humain, si grand soit l'homme dans l'Univers. Telle est la majeure : l. II, c. VI, 14.

La *mineure* de l'argument, après de longs préliminaires, se trouve enfin condensée dans les chapitres XI-XIII, 31-35. Sa valeur va dépendre du réalisme des éléments découverts dans la vie de l'esprit et de leurs exigences foncières.

[5] « O éternelle vérité, et vraie charité et chère éternité, Vous êtes mon Dieu ! jour et nuit j'aspire à Vous. »

[6] Ce chap. XVII, 23, est une reprise du ch. X, avec quelques précisions.

[7] Il y a un véritable lien entre les bases sensibles de la mémoire (c. VI-VII, 8-11) et la mémoire proprement dite, même intellectuelle, où S. Augustin trouve Dieu en l'homme, c. XXVI, 37.

[8] Dans *Les 83 questions*, qu. 46.

[9] *Le libre arbitre*, l. II, c. III-XV, 7-39. Exposé dans F. Cayré, *Les trois Personnes*, p. 50-52 et 222-226. Voir aussi *Dieu présent dans la vie de l'esprit*, 1951 (tout l'ouvrage).

Or, d'une part, leur vitalité réelle est indiscutable, concrète et naturelle, d'ordre spirituel : les lois des nombres s'imposent à chaque esprit et aucun être raisonnable ne peut les mettre en doute. Elles lui sont supérieures à ce point de vue concret.

D'autre part, les lois intellectuelles et morales ne le sont pas moins ; elles caractérisent la sagesse naturelle en tout être raisonnable. Elle est universelle, nécessaire, immuable ; autant de traits qui dépassent la condition naturelle des esprits individuels. Chacun de ceux-ci est dominé par une valeur spirituelle supérieure, celle qui caractérise une vitalité éminente, en un Esprit transcendant. Ce réalisme de la sagesse dépasse celui des nombres : il est tout spirituel.

Conclusion. — Il y a donc un Etre qui est Vérité et Sagesse, et qui seul explique la présence et l'action de la vérité dans les esprits individuels. Cette conclusion, saint Augustin la développe d'une façon plutôt affective et sous forme d'exhortation, car la démonstration est achevée pour l'essentiel : l. II, c. XIII-XV, 35-39.

Une *objection* restait en suspens pour Evodius, le disciple d'Augustin, qui n'était pas encore familiarisé avec la voie suivie par son maître dans la preuve de l'existence de Dieu, la voie de la vérité régulatrice de l'esprit. Que peut-il y avoir au-dessus de la vérité ? Que serait-elle, si elle ne s'identifiait avec un Etre réel ? Seul un tel être peut la poser, l'exposer et l'imposer, sans détriment pour la liberté dans les êtres raisonnables. D'où la conclusion enthousiaste du disciple, maintenant convaincu : « Pour moi, c'est inondé d'une joie vraiment incroyable, que mes paroles ne peuvent exprimer, que j'accepte ces conclusions, en proclamant leur absolue certitude. C'est le cri de mon langage intérieur exprimant mon désir d'être exaucé par la Vérité elle-même et de m'attacher à elle. Et c'est là, je le concède, non seulement un bien. mais le Souverain Bien, source de la béatitude » (c. XV, 39). On reconnaît en cette méthode l'orientation théologale de saint Augustin, même en philosophie, celle-ci servant d'appui au mouvement du cœur, même régi par les vertus divines.

2. *L'univers créé.* — L'œuvre de Dieu, envisagée de très haut, en cette philosophie, a été ramenée par le saint en un passage célèbre, dans la *Cité de Dieu,* livre VIII, à trois activités externes, qui en manifestent les richesses aux hommes, spécialement appelés à en jouir. D'après Platon, dit-il, Dieu est à la fois créateur (*et causa subsistendi*), illuminateur (*et ratio intelligendi*) et régulateur de la vie (*et ordo vivendi*). Toute une philosophie est groupée en ces trois points et les commentaires qu'il en donne dans les six chapitres suivants [10] montrent que si Platon lui fournit un cadre et des principes, il les enrichit magnifiquement et avec une prudente réserve. La substance de l'augustinisme philosophique est en cette haute synthèse, qui suffisait à Augustin sur le plan théologique dont il avait le souci majeur, à la différence des penseurs médiévaux ou ceux de la Renaissance. Saint Thomas pourra garder toute cette thèse augustinienne en la complétant en son œuvre d'inspiration aristotélicienne, en dépit des formulations parfois différentes, dressées contre diverses philosophies médiévales, mais non contre l'augustinisme véritable.

3. *Perfections divines et humaines.* — Les attributs de Dieu, que l'on peut multiplier eu égard à la variété des effets, ou que l'on peut réduire à l'unité, comme aime à le faire saint Augustin en considérant la simplicité de la nature infinie [1], s'imposent à notre esprit imparfait, et les variations de formule sont utiles. Le trait spécifique de la nature, en l'homme comme en Dieu, est d'être une force, un principe d'opération, puissance infiniment simple en Dieu, quel que soit le nom qu'on lui donne, sous quelque aspect qu'on l'envisage ; puissance complexe en la créature, même en l'homme, quelle que soit sa force intellectuelle ou morale, quel que soit l'aspect qui y prédomine, esprit, cœur ou volonté.

Au concret, une nature est une force bien déterminée, adaptée à la production en tout domaine. Elle est un principe de possession purement physique dans la plante ou même l'animal. Cette possession devient juridique en l'homme raisonnable et tout un ordre moral s'y trouve engagé non seulement pour ce qui touche la famille, mais pour les fruits du travail. Vaste domaine, qu'il faut étudier à part.

C. — *Anthropologie spirituelle, centrée sur la personne.*

La *personne* est magnifiquement définie par saint Augustin : le possesseur d'une nature raisonnable ou mieux intelligente. Une telle nature peut être spirituelle et intuitive comme l'ange, ou rationnelle comme l'homme. Cette notion s'applique mieux encore aux Trois Personnes qui possèdent l'unique nature divine, toute simple et spirituelle. Elle est possédée par chacune d'elles sans distinction d'essence et d'être individuels, comme sans multiplication. Si petite qu'elle soit devant Dieu et faite pour s'unir à un corps de chair, l'âme humaine est cependant son image et voilà sa vraie grandeur. Elle est un reflet des Trois Personnes en sa vie spirituelle : elle est, elle pense, elle aime. Bien que liée à un corps, elle est esprit, témoin son action : par le sensible elle saisit la vérité qui est au delà ; et en ses aspirations, elle s'unit au bien moral qui l'élève, quand elle s'arrache au plaisir qui la rabaisse.

Cette notion de personne a été exposée plus haut à propos de la Trinité. Rappelons-en l'essentiel, en l'appliquant à *l'homme.* Après une large énumération des attributs divins et leur réduction à l'unité sous des formes diverses (au début du livre XV, c. V, 7), saint Augustin décrit les personnes comme les possesseurs de l'unique nature, et il en trouve trois : c. VII, 11-13. Cette formule répond si bien à la pensée du grand Docteur, qu'il la reprend à la fin du même ouvrage, où il associe de nouveau mémoire, intelligence et volonté. Elles sont d'ailleurs, ici encore, envisagées en leur activité même, plus qu'en tant que facultés, comme le

[10] *Civ. Dei,* l. VIII, c. IV-XI. Voir *Les Trois Personnes,* p. 52 et 225 sq.

[1] Voir *La Trinité,* l. XV, c. V-VI, 8-10.

feront les scolastiques : « En bref, on peut dire : par ces trois puissances, c'est moi qui me souviens, mois qui comprends, moi qui aime, moi qui ne suis ni mémoire, ni intelligence, ni volonté, mais qui les possède » (*Ibid.*, c. XXII, 42, fin).

Cette notion de personne répond bien à la mentalité pratique des Pères, et saint Augustin l'exprime avec une clarté et une précision qui méritent d'être soulignées. Les *penseurs scolastiques* du Moyen Age, sans mettre cela en doute, ont particulièrement retenu un autre aspect de la personnalité. Outre la distinction d'avec la nature, ce qui pour eux va de soi, ils insistent sur ses rapports avec l'essence ou la substance, et en ce domaine les théories se sont multipliées, marquant chacune un aspect nouveau. Ces nuances subtiles ne doivent pas faire oublier la notion de base, que saint Augustin rattache avec fermeté au mot *habere*, posséder, quand il s'agit d'une nature spirituelle, et cela non seulement en Dieu, mais en l'humanité, même celle du Sauveur.

Sur le plan théologique encore, la formule, en effet, s'applique très heureusement en *christologie*. Là, en effet, l'unique Personne du Fils de Dieu, le Verbe possède deux natures, la nature divine (par essence), et la nature humaine (par l'union hypostatique).

Tout autre est la condition des hommes en dehors du Christ. Chacun d'eux est une personne possédant exclusivement sa nature propre, et les possesseurs se comptent aujourd'hui par milliards. Après la séparation des deux éléments à la mort, ils subsistent comme personnes, en attendant l'union qu'appelle la nature, et qui se fera un jour, pour le châtiment comme pour la récompense. Ainsi présentée, la doctrine garde son mystère, car elle n'est connue que par la foi ; mais elle évite l'absurdite et le scandale qu'y ont introduits les hérésies. Quant à la notion de personne, loin d'en souffrir, elle s'y trouve affermie et enrichie pour les âmes de bonne volonté, d'ailleurs soucieuses, non seulement de bien penser, mais de vivre selon Dieu.

C'est cette préoccupation spirituelle qui donne leur caractère aux images de la Trinité multipliées par saint Augustin. Il en varie les arrangements, non selon les exigences d'une psychologie des facultés, mais d'après les inspirations d'une foi désireuse de se traduire, soit en schèmes doctrinaux variés, soit plus encore en actes intérieurs de piété, stimulés par des images des Trois Personnes. La philosophie était ainsi mise au service de la dévotion au Grand mystère.

D. — *Dynamisme moral complémentaire.*

L'insistance sur l'aspect ontologique de la personne, loin de faire oublier son aspect moral, lui donne toute sa valeur. Les vertus naturelles, même héroïques, n'ont pas de mérite devant Dieu. Saint Augustin, qui l'avait proclamé dans les premiers livres de la *Cité de Dieu*, y revient à la fin avec plus d'insistance touchant les quatre vertus classiques. Elles n'ont toute leur portée que par la vraie religion, qui est elle-même la première justice : Dieu doit être le premier servi et cela ne se réalise vraiment que dans la charité chrétienne et par elle. Quant à la justice humaine, dite stricte, dont la mission est de rendre à chacun son dû, l'homme l'entend d'ordinaire physiquement d'objets qui se comptent ou se mesurent, et elle se règle en toute rigueur, à égalité véritable ; les juristes sont ici maîtres. Saint Augustin va bien au delà, non pas seulement au nom de la foi, mais aussi au nom de la raison pleinement consciente des droits de Dieu.

En vrai Père de l'Eglise, le saint ne se borne pas à étudier les quatre vertus classiques de l'ordre moral : celles-ci, il les rattache, comme les philosophes eux-mêmes, à la doctrine de la béatitude, mais enrichie par les penseurs chrétiens, et par lui en particulier. Dans les « *Mœurs de l'Eglise catholique* », il les subordonne expressément aux trois vertus théologales qui les animent d'un esprit tout nouveau. Mais cette note divine, même bien accusée dès le départ, pourrait rester théorique. Comme pour éviter cet écueil, l'auteur de la *Cité de Dieu*, arrivé près du terme et bénéficiant de l'expérience acquise, présente une synthèse de vie morale de grand style, le tout étant ici rattaché à la paix (l. XIX, c. XIII). La définition finale de la paix « tranquillité de l'ordre », paraîtrait, si elle était seule, bien abstraite, même avec les précisions ajoutées sur l'ordre [2], si l'auteur n'avait auparavant soigneusement hiérarchisé leurs réalisations progressives dans l'humanité, sur terre et jusqu'au ciel.

Au départ, Augustin reconnaît quatre sortes ou degrés de paix, dans la personne, selon qu'on envisage le corps seul, ou l'âme sensible, ou l'âme raisonnable, ou l'être humain tout entier, mais seul. Dieu prend aussitôt sa place en la créature raisonnable, bien avant que la raison l'épanouisse, préparant cette « paix entre l'homme et Dieu » que l'auteur définit : « une obéissance réglée par la foi et soumise à la loi éternelle ». La réalisation viendra en son temps, mais le principe en est posé dès avant le berceau.

Vient alors une admirable série, de quatre définitions de la paix sur le plan social, sur la terre et même au ciel, car c'est jusque là que plonge en ce domaine le regard pénétrant d'Augustin. Ici, la première définition porte en germe toutes les autres, tant elle est dense en sa simplicité : La paix des hommes, c'est l'ordre dans la concorde (*ordinata concordia*). Tout l'ordre public est ici engagé, d'abord dans la famille, fondement des sociétés : paix de la maison, établie sur l'autorité et l'obéissance ; paix des cités ou des Etats, établie aussi sur le commandement et la soumission ; dans la cité céleste elle-même, la hiérarchie subsistera, mais transfigurée, tout s'y ramenant à la possession mutuelle des Divines Personnes et des élus, dans une vie parfaite et sans déclin [3]. La philosophie, on le voit, n'est pas exclue de ces vastes tableaux, et si elle y apporte sa note, elle y reçoit aussi beaucoup.

Un dernier trait moral à relever, dans l'ordre social, est la *collaboration* possible et même nécessaire de la Cité de Dieu avec les cités terrestres

[2] « *Pax* omnium rerum, tranquillitas ordinis. — *Ordo* est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio. »

[3] *Civ. Dei*, l. XIX, c. XIV-XVII.

sur le plan humain, sans confusion d'ailleurs, ni vraie subordination politique de l'une vis-à-vis des autres. Cette doctrine repose sur l'amour de Dieu et du prochain. Loi suprême de l'Eglise, elle vaut très spécialement pour la famille, et en grande partie pour la Cité. Saint Augustin en pose heureusement les principes, en ce qui touche l'Eglise dans les quatre chapitres qui suivent son bel hymne à la paix (chap. XIII, livre XIX, de la Cité de Dieu). Il pose, là et ailleurs, les bases d'un véritable ordre social chrétien.

IV
LE MAITRE DE LA SAGESSE THEOLOGALE

A. — *Notion et valeur de la sagesse. Ses deux domaines.*

Les éléments de philosophie centrés sur Dieu, qui viennent d'être exposés, ne font pas directement participer à sa vie ; ils ne sont que des auxiliaires. Les vrais moyens dont dispose le baptisé lui-même pour vivre dans le surnaturel sont les *vertus théologales,* et par elles ; de cette vie surnaturelle il peut même jouir en quelque manière, quand ces vertus sont groupées en leur exercice et ainsi portées à une authentique perfection.

Toute vie chrétienne, fondée sur la grâce et éclairée par la révélation, est théologale à quelque degré. Mais l'exercice des trois grandes vertus de ce nom, foi, espérance et charité, n'arrive que par étapes à une certaine maturation. Si ouvertes qu'elles soient en un enfant de douze ans, par exemple, elles ne peuvent normalement s'épanouir à un degré suffisant, tant que les facultés naturelles qu'elles rattachent à Dieu ne sont pas arrivées elles-mêmes à la fermeté et à la finesse que requiert cette plénitude ; car toute perfection les suppose à quelque degré. Mais Dieu peut la produire par les moyens éminents dont il dispose, comme ce fut le cas de la Vierge Marie.

C'est la *sagesse* qui est, en définitive, la grande réalisatrice sur le plan spirituel ; non pas la sagesse du philosophe, si utile soit-elle ; ni celle du théologien, si pénétrante qu'elle devienne aussi en son domaine ; mais la sagesse *théologale,* celle qui groupe par les cimes ce que les deux autres ont de meilleur, en y ajoutant cette douceur qui vient de la charité, soutenue ici-bas par l'espérance. C'est elle qui est le fond de la vie chrétienne et qui, en définitive, en marque les étapes supérieures dans les âmes d'élite, spécialement depuis la maturité vers les vingt ans, ou avant même, chez les privilégiés de la Providence dans l'ordre de la nature parfois, dans l'ordre de la grâce toujours.

Les vies des saints, ou leurs œuvres, quand ils ont décrit leurs voies intérieures, même à propos de leurs activités apostoliques les plus absorbantes, sont riches de vues profondes sur *les secours providentiels* que Dieu leur a ménagés pour les conduire à ses fins et leur faire réaliser des œuvres dont ils sentent bien qu'une main plus haute les guidait. Apparemment la vie de sainte Thérèse d'Avila et celle de saint Vincent de Paul sont bien loin l'une de l'autre ; en fait, elles se rejoignent dans l'exercice d'une vie théologale d'inspiration profonde. Ils cherchent, très haut et de très loin, aux mêmes sources, des énergies intérieures qui se traduisent en œuvres fort diverses. Saint Augustin les associe par la manière dont il passe, lui, d'un domaine à l'autre, sans effort, tant Dieu lui reste proche en l'une et l'autre condition.

On pourrait multiplier les exemples. Il sera plus profitable de distinguer, en cette haute sagesse comme deux formes de service divin, l'une *priante,* l'autre *opérante.* Les mystiques les plus soumis à l'action divine savent que leur prière, unie à celle du Christ, soutient de loin l'apostolat. Et les apôtres savent que leur action généreuse ne sera féconde, bénie de Dieu et comprise des hommes, que dans la mesure de sa participation au mystère du Christ vivant dans l'Eglise par l'Esprit-Saint. Cette participation suppose chez l'apôtre une authentique vie de prière, voilée peut-être, mais soutenue par de hautes présences et dans la mesure de leur action. Tous les hommes de Dieu sont apôtres : certains le sont surtout par la prière et le sacrifice ; d'autres le sont plutôt par l'action fruit de la prière. Les plus grands sont éminents sur l'un et l'autre plan, et parmi ces derniers, saint Augustin fut un maître incomparable dans l'antiquité et il le reste. La sagesse qu'il enseigne est à la fois priante et opérante.

B. — *La sagesse priante.*

Une des formes de la sagesse est la prière, envisagée sous tous ses aspects ; ils sont multiples. Saint Augustin les a groupés en un ouvrage qui en est le code, ou mieux encore le modèle vivant et chantant. Bien des pages sont des hymnes religieuses, où s'expriment, sous des formes variées, les plus beaux sentiments de l'âme chrétienne, consciente, non seulement des bienfaits reçus et des dons accordés, mais aussi des divines grandeurs et des célestes condescendances. Il s'agit, on le voit, des *Confessions,* ouvrage unique, par l'élévation des sentiments et l'abondance des richesses verbales qui les expriment.

Une brève analyse en dégagera l'esprit. Les premiers mots sont un cri du cœur : « Vous êtes grand, Seigneur, et bien digne de louanges ! Grande est votre puissance et votre sagesse est sans mesure ! — Vous nous avez faits pour Vous, et notre cœur est inquiet tant qu'il ne se repose pas en Vous ! » Et ce lyrisme, d'inspiration biblique, se maintient cinq chapitres durant ! Il rejaillira de source au cours de l'ouvrage, aux heures les plus imprévues, traduisant l'unique souci de l'auteur : que Dieu soit glorifié sur la terre, comme il l'est au ciel par les chœurs angéliques.

La prière va donc se prolonger sous forme d'entretien, même sur un ton familier parfois, mais subitement coupé de traits de feu,. Le saint va, en neuf livres consécutifs, évoquer tout son passé, où il trouve tant de grâces reçues, que font ressortir encore les résistances de l'enfant, du jeune homme, du pécheur, du sectaire manichéen, du rhéteur comblé de louanges et d'honneurs, avide d'amitiés aussi, aides précieuses ménagées par une Providence qui le suit de haut, mais de bien près. Cette présence est encore rendue plus sensible par

la narration qui est faite à Dieu même, comme si Augustin voulait se le rendre plus proche, en ces années où lui-même était si loin : « Vous étiez en moi, et moi j'étais dehors ! » Elle relève aussi les confidences les plus délicates. Elle fait l'unité de cette vie apparemment disloquée.

Ces mots « Vous étiez en moi », sont le centre du livre X, qui est lui-même le cœur de l'ouvrage. Plusieurs de ces pages sont classiques. Et tout d'abord celles où les cinq sens sont évoqués pour exprimer, par contraste, la réalité d'un être tout spirituel comme Dieu : « Ce n'est pas cela que j'aime quand j'aime mon Dieu ! et cependant j'aime une lumière, une voix, un parfum, une nourriture, une étreinte, quand j'aime mon Dieu » (VI, 8). Pénétrant en lui-même, par dessous les sens, il trouve Dieu en sa mémoire, éclairant toutes les activités de l'esprit : « O Vérité, partout Vous présidez, en tous ceux qui Vous consultent ! » (XXVI, 37). C'est de cette Vérité, régulatrice de l'esprit, que saint Augustin disait : « (Dieu) est au fond du cœur (*Intimus cordi est*) » (l. IV, c. XII, 18).

Cela vaut pour toute activité vraiment humaine, que Dieu éclaire en quelque manière. Mais combien plus vrai de l'âme recueillie en Dieu ! De temps en temps, Augustin bénéficie de sa présence, et quelle joie, même si elle est de courte durée : « Et parfois Vous m'introduisez en une affection bien spéciale, au dedans, en je ne sais quelle douceur, qui, si elle s'achevait en moi, serait un je ne sais quoi de tout autre que cette vie » (l. X, c. XL, 65). Expérience de Dieu manifeste et répétée (le présent du verbe l'indique)[4]. Une haute réalité est ici dégagée du soutien des sens, simple image d'ailleurs. Le fond en est Dieu même, se manifestant en quelque manière, comme pure Vérité, mais aussi Charité éprouvée et Règle de vie.

Ce sont là des éléments mystiques renouvelés et même éminents ; ils sont courants, sinon nécessaires en la vie chrétienne complète. On les rattache à l'activité des dons du Saint-Esprit, dont saint Augustin, encore simple prêtre, avait fait la synthèse vivante, en les rattachant aux béatitudes évangéliques. Nous les retrouverons plus loin, au livre XIII des *Confessions.*

Distinguons bien cela de *l'extraordinaire,* qui peut avoir quelque place en cet ouvrage si riche d'Augustin, où domine la confiance et même l'intimité, jusque dans l'évocation du passé le plus pénible. Trois seuls faits s'imposent, en cet ordre, semble-t-il, dans les *Confessions.* Extraordinaire le *Tolle, lege,* connu de tous qu'on peut bien dégager des traits d'une imagination populaire, mais qu'on ne peut réduire à une simple affabulation littéraire (l. VIII, c. XII, 29).

Extraordinaire la *Vision d'Ostie,* nettement orientée vers la Sagesse vivante, enfin touchée en un « coup du cœur » (*attingimus eam modice toto ictu cordis*) : rien ne permet d'expliquer cela par les évocations littéraires, même si la richesse de style de l'auteur permet d'y soupçonner des allusions chez ce penseur cultivé ; il faut autre chose que ces lointains indices, en une page de cette gravité et de cette profondeur religieuse sur un tel sujet, en une heure particulièrement grave de sa vie : l. IX, c. X, 23-26.

Extraordinaire aussi, n'en doutons pas, ce « *non* » (*prohibuisti me*) opposé par Dieu à une pensée de fuite devant les charges de l'épiscopat, « non » évoqué à la fin du livre X, c. XLIII, 70. Si Augustin était revenu sur son passé lointain, il n'aurait pas dit sans réserve, au livre IX, que toute inquiétude sur ce passé s'était enfuie ; ou il l'aurait précisé ici, tant il était exigeant en ce domaine de la vérité. Il s'agit manifestement là des faiblesses présentes, qu'il a décrites avec tant d'outrance en ce livre X, et qui l'ont humilié sans être des fautes volontaires. Elans mystiques, que Dieu a calmés entièrement d'un mot ferme : *prohibuisti !* Augustin a répondu sans hésiter : « *Ecce Domine :* Me voilà, Seigneur » (l. X, c. XLIII, 70).

Les trois derniers Livres sont spécialement consacrés aux *Trois Personnes.* Elles sont l'objet de considérations, doctrinales et pieuses, qui préparent de loin l'apôtre à l'action et l'y soutiennent, tout en achevant de l'éclairer intérieurement. C'est l'objet surtout du livre XIII, et ici l'Esprit-Saint y donne le ton. Il intervient dès le chapitre III, avec les œuvres des six jours de la création, qui sont toutes évoquées dans la suite. Celle du quatrième jour, création du firmament étoilé et symbolisme de la contemplation, marque un apogée pour saint Augustin. Il va en faire, au sixième jour, l'application à l'homme renouvelé par l'Esprit-Saint, et appelé, surtout en son élite sacerdotale, à réaliser l'œuvre de Dieu dans le monde. La doctrine du saint prépare à l'action et elle s'y prolonge dans l'apostolat.

C. — *La sagesse opérante.*

1. Cette fin des œuvres de Dieu, dans l'exposé des *Confessions,* va poser les bases d'une vraie pastorale, en un style allégorique, mais d'une haute portée spirituelle. Le chrétien, renouvelé par la grâce, retrouve quelque chose de l'état de l'homme créé pur et docile à l'Esprit. Le premier jour a présenté déjà la mission de la Troisième Personne dans l'humanité. Le sixième reprend le thème et décrit une sagesse qui est son œuvre (l. XIII, c. XXI-XXVII, 29-42). L'homme renouvelé est appelé ainsi à une certaine royauté (29). Au milieu d'une surabondance d'images, le saint évoque la chute de l'humanité (30), et le salut par le Christ (31) ; le seul redressement valable se fait par lui.

Le fond de tout est le renouvellement intérieur de l'image des Trois Personnes (32). Le vrai fidèle transfiguré et conduit par l'Esprit-Saint, juge et commande en discernant les esprits (33). Le saint s'étend ici sur l'intégrité du *vrai spirituel,* rénové par le baptême et l'eucharistie, puis chargé d'une prédication aux exigences multiples[5], mais présentées de façon que le peuple, de cœur sinon des lèvres, réponde bien : *Amen.* Du reste, le prêtre doit aussi *juger* spirituellement, pour approuver ou reprendre, et pour soutenir les bonnes œuvres.

[4] *Aliquando,* avec le verbe au présent, marque un fait répété, mais sans régularité fixe (l. X, c. XL, 65).

[5] Tout un programme pastoral est inclus ici en six mots : *interpretando, exponendo, disserendo, disputando, benedicendo* atque *invocando* (34).

En tout, il doit approuver ou réprimander, avec l'autorité du Christ (34). Cette page est vraiment le centre de toute la doctrine ici rattachée au sixième jour.

La suite en évoque cependant d'autres aspects : richesses multiformes des Livres Saints (35-37), thème cher à l'auteur et indiscutable s'il est bien situé sur le plan spirituel qui domine ici, d'après tout le contexte du livre XIII. En bon pasteur, le saint pense aussi aux droits qu'a le prédicateur à l'appui temporel des fidèles (38), ce qui d'ailleurs lui impose des devoirs spéciaux (39-40). Dans la charité chrétienne, l'intention bonne est le vrai mérite du donateur (41). Un minimum de spiritualité s'impose pour tirer profit des dons divins en l'exercice des bonnes œuvres, et il est difficile d'en faire bénéficier les âmes dépourvues de moyens, faute de vrai dépassement du sensible (42) ; mais rien n'est impossible à la grâce.

Le sommet de tout, au spirituel, est, pour le chrétien, l'union aux trois divines Personnes. Les *Confessions* viennent de montrer la place qu'Elles doivent tenir en chacun, par l'action du Christ, que prolonge celle de l'Esprit-Saint, secrète mais puissante, dans les âmes dociles. Voilà le fond de la sagesse d'Augustin, le secret de sa puissance durant son épiscopat et de son rayonnement spirituel qui dure encore et dont le monde actuel a plus besoin que jamais.

2. Trois grands ouvrages de l'épiscopat sont, à ce point de vue, la suite normale des *Confessions.* Le premier est la *Doctrine chrétienne,* qui les suit de près : c'est un vrai cours de Pastorale augustinienne, qui s'achève sur un beau traité d'éloquence sacerdotale (livre IV), complétant un large exposé d'initiation à l'Ecriture Sainte (l. II et III), mais dont les principes sont surtout posés au livre I. Ces *principes* se réduisent, d'une part, à un amour des Trois Personnes poussé jusqu'à la « fruition de Dieu » par une charité qui est l'œuvre du Verbe incarné et de l'Esprit-Saint ; et d'autre part, à une morale bien centrée sur le double amour de Dieu et du prochain. Les béatitudes évangéliques, qui condensent l'esprit du Nouveau Testament[6], sont peu après rattachées aux dons du Saint-Esprit[7]. Ces dons sont spécialement adaptés à la réalisation des béatitudes évangéliques en toute vie chrétienne soucieuse de perfection, sur le plan de l'action comme de la prière. La sagesse, qui en est la vraie synthèse, n'est pas seulement priante : elle soutient et dirige l'action en tout domaine dans la montée vers Dieu. Le rôle de la « sagesse opérante » est bien évoqué là, dans le premier livre de la Doctrine chrétienne et au début du second.

« *La Trinité* », dont l'évêque conçut bientôt le dessein, devait couroner cette œuvre, car la piété y tient grande place et tout y aboutit précisément à la présentation d'une sagesse théologale qui est, en nous, l'image vivante par excellence du grand dogme chrétien. On déforme gravement l'œuvre du saint lorsqu'on néglige cet aspect capital de sa vie de piété comme de sa doctrine. Le mot *sagesse* dit tout, à condition de ne pas la ramener à une spéculation philosophique ou théologique : elle est avant tout l'union complète d'une âme spiritualisée au Dieu pur esprit, vivant en Trois Personnes.

Le célèbre « *Enchiridion* » suivit lui-même bientôt ce grand ouvrage. Ce n'est qu'un « Manuel » (le titre le dit), mais il paraîtrait moins sévère, danger courant des manuels, si l'on n'en isolait certaines formules abruptes du contexte théologal. qui en est l'âme, ici aussi, et qui est affirmé dans le second titre : « Traité de la foi, de l'espérance et de la charité ». Ces mots ne sont pas une pure façade ; ils traduisent une âme, et un tel esprit ne s'exprime pas seulement en contemplation ; il se traduit en action, notamment dans l'apostolat, pour ceux qui y sont appelés par état, soit qu'ils parlent, soit qu'ils écrivent, double manière d'agir. C'est l'âme des traités qu'il faut relever d'abord chez les Pères, en les situant dans leur ambiance théologale, avant d'en isoler les phrases au nom de l'histoire et de la philologie, qui ne peuvent fournir qu'un appoint secondaire sur le plan doctrinal. Tout cela est particulièrement vrai pour l'œuvre augustinienne.

3. L'ambiance théologale s'impose plus encore dans les *sermons* et *homélies,* surtout chez saint Augustin. Il est Docteur en chaire comme à son bureau. Sous quelque forme qu'ils se présentent, ses discours contiennent de vraies richesses. Sa prédication même générale, est encore plus doctrinale que pratique, quelque place qu'il faille y faire aux applications pastorales, qui surgissent à tout propos, même dans les exposés les plus élevés. D'où leur abondante utilisation dans le passé et l'intérêt qu'ils gardent de nos jours dans les milieux les plus divers. Mais ce sont les séries ordonnées comme les commentaires sur saint Jean et sur les Psaumes qui méritent surtout de retenir ici l'attention.

Les homélies sur l'*Evangile de saint Jean,* appelées *Traités,* qui en sont un commentaire oral, méthodique et complet, ont évidemment une portée doctrinale très accusée. Mais le trait essentiel n'y est pas la théologie pure, dans le sens de recherche spéculative mise en honneur par les docteurs médiévaux, ou en celui de l'érudition savante où dominent la linguistique et l'histoire, qui se sont imposées aux derniers siècles et dont personne ne conteste la valeur. Ce qui caractérise son œuvre est l'attention prédominante à la Personne divine du Fils de Dieu, en vue de la piété. C'est, en un mot, la note *théologale* au sens fort. Sans doute, après l'explication du Prologue, le texte johannique est suivi pas à pas, mais de haut, avec tendance à chercher aux problèmes qui se posent les solutions les plus élevées, sans négliger les questions courantes qui surgissent à tout instant. Le commentaire vise d'ailleurs très souvent à aviver la ferveur par l'espérance et la charité. D'où une note théologale très accusée. L'œuvre fut écrite au milieu de l'épiscopat d'Augustin, qui achevait alors son grand ouvrage sur la Trinité.

Les *homélies sur les Psaumes* ne sont pas moins élevées, mais à un autre point de vue. Si vaste et complexe que soit cet ensemble de notes, méditations et surtout homélies, souvent très longues,

[6] *De Sermone Domini,* l. I, c. I-IV, 2-11.
[7] *Doctrina christiana,* l. II, c. VII, 9-11.

connu sous le nom d'Entretiens (*Enarrationes*), la tendance théologale y est aussi très accusée, mais centrée spécialement sur le Verbe incarné. Il est ici envisagé de préférence comme chef du Royaume de Dieu, spécialement combattu par les impies. Tel est le thème dominant, spécifique même, a-t-on dit. La note spirituelle est ici plus marquée encore peut-être que dans l'autre recueil. On y trouve même de très belles pages mystiques. L'une des plus célèbres (*Enarr. in Ps. 41*, 5-10) est une description de faveurs spirituelles où l'on a cru trouver l'écho d'une vision directe, ici-bas, de la Divinité, sans intermédiaire [8]. En fait l'intermédiaire existe : c'est la sagesse, synthèse vivante des trois vertus théologales.

L'action la plus brillante, sans une humble prière puisée à cette source de vie éternelle, risque souvent d'être plus active que vraiment opérante : il y manque le contact vivant avec les Divines Personnes qui en sont le soutien permanent dans les vrais apôtres. Les vertus théologales n'y sont pas dépassées, mais sublimées, si l'on peut dire, par l'action de l'Esprit-Saint, qui vient en nous, non voiler les autres Personnes, mais pour nous conduire à Elles. Toutes les dévotions chrétiennes trouvent là, non seulement leur point de départ au baptême, mais leur couronnement dans la piété épanouie en sagesse. Il ne peut rien y avoir de plus grand, de plus vrai et de plus proche que cette haute et active présence en chacun de nous des Trois Possesseurs de la divine nature. Ils daignent habiter en nous pour nous permettre de les servir, tout en jouissant déjà de leur présence comme en un ciel, dans l'humilité et le silence d'une prière vraiment filiale.

Deux voies nécessaires.

Sans oublier la doctrine ni la méthode de saint Thomas, qui ont prévalu dans l'Eglise, il était utile, croyons-nous, de rappeler une méthode ancienne, dont saint Augustin reste le maître très actuel et le modèle éminent. Ces méthodes se complètent sans s'opposer vraiment. Elles peuvent donc bien être associées et elles le doivent, Si les tempéraments et les conditions de travail exigent l'insistance sur une méthode, ils n'exigent pas l'exclusion de l'autre voie, mais l'appellent plutôt.

Saint Thomas, au Moyen Age, a construit, en philosophie et en théologie, une vaste synthèse doctrinale selon la méthode scientifique dont la chrétienté commençait à sentir le besoin et qui devait s'imposer de plus en plus dans la recherche universitaire. Affaiblie quelque temps, elle a connu une vraie renaissance au XIX^e et au XX^e siècles et elle reste providentielle pour donner une connaissance méthodique, complète et profonde, des questions que pose la religion, notamment sur le plan philosophique.

Sa vraie force est dans la hauteur et l'ampleur des principes spéculatifs qui soutiennent son action. D'où l'importance que le R. P. Garrigou-Lagrange attache aux 24 *thèses thomistes*, au début et à la fin de son grand article « Thomisme » dans le *D.T.C.* De là aussi l'intérêt du vaste plan de la *Somme théologique* en trois Parties : I^a Dieu et son œuvre. II^a. Devoirs de l'homme et conditions du bien moral. III^a. Voies vers Dieu : le Christ. En ce cadre génial, tout se situe à sa vraie place, comme les pierres d'un édifice bien ordonné, si vaste soit-il [9].

Un tel plan impose parfois au Docteur angélique la nécessité de dissocier par l'analyse des élément conjoints de vie, pour les grouper selon un ordre de valeur doctrinale adapté à son ampleur. Tel est particulièrement le cas de la II^e Partie, où vertus théologales, vertus morales, dons et états particuliers groupent d'immenses domaines. Le rattachement des divers dons du Saint-Esprit aux vertus connexes tempère un peu la rigueur de cette dissociation, sans pourtant suffire à mettre en valeur les *béatitudes* [10], qui donnent au message évangélique sa note propre. Mais l'action du Saint-Esprit vient aider les chrétiens à les réaliser, car c'est l'union, dans la vie, des dons et des béatitudes, qui a caractérisé, dès l'origine, la religion vivante prêchée par le Christ.

Cette haute piété se présente à des degrés très divers certes, mais toujours bien marqués par les *Béatitudes* et les *Dons du Saint-Esprit*, dans les âmes ferventes et dociles à la grâce. S. Augustin mettait ces critères à la base de ses exposés doctrinaux. La méthode didactique de saint Thomas ne lui permettait pas cela. Il leur a du moins fait une place en sa vaste synthèse théologique, et cela encore témoigne de la parenté spirituelle des deux Docteurs, quelques différentes que fussent leurs voies, également providentielles. Leur double action est aujourd'hui plus nécessaire que jamais. Elles devront, pour être vraiment fécondes, se compléter en se conjuguant en quelque manière, sans confusion.

F. CAYRÉ.

[8] Thèse du P. J. Maréchal, S. J., rejetée même par plusieurs de ses confrères, Huby notamment. Essai analogue par le P. A. Gardeil, O. P., qui se réclame du *De Trinitate* de S. Augustin. Mais ses suggestions se heurent à tout le livre XIV de cette œuvre, consacré à la description de cette image, la sagesse, qui est largement utilisée au XV^e. Voir notre *Contemplation augustinienne*, 2^e éd. 1954, p. 18 et 193-195. Voir aussi, p. 214-219.

[9] Voir *Pat. Hist. Théol.*, II, p. 519-530.

[10] Dans la II^a-II^{ae}, les *Béatitudes* ne sont pas l'objet d'une question, comme les *Dons du Saint-Esprit*, mais d'un simple article rattaché à l'un ou l'autre de ces dons.

Voir les articles très suggestifs du P. A. Gardeil, dans le D.T.C., sur les *Dons du S.-E.*, col. 1728-1781 ; et *Fruits du S.-E.*, col. 944-949.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

LE DROIT AU TRAVAIL

Q. — On parle beaucoup, en ce temps de chômage surtout, du droit de l'homme au travail. Qu'entend-on exactement par ce droit ?

R. — Pour répondre avec quelque précision à la demande de notre correspondant, nous étudierons successivement : la nature de ce droit, les manières de le comprendre, les documents pontificaux sur ce sujet, enfin les conclusions qui en découlent.

1° *Nature de ce droit.* — On parle de droit *au* travail et pas simplement de droit *de* travailler. Le « droit de travailler » au sens libéral ne se distingue pas du droit d'exercer librement son activité.

Si l'on considère le travail comme le *moyen normal* et souvent *le seul* moyen de se procurer les ressources nécessaires à la vie, le droit de travailler reste un droit abstrait. A quoi bon libérer des esclaves (libres désormais de leur activité). s'ils doivent mourir de faim ? Aussi le droit de travailler pour vivre devient-il un droit *au* travail : c'est-à-dire un droit à trouver une organisation sociale qui permette à chacun d'exercer une activité utile, en récompense de quoi il recevra sa part du revenu global.

Le droit au sens libéral risquait de n'être qu'un droit abstrait ou théorique. Le droit au travail prend un contenu positif : il est concret. Mais tel quel, il est susceptible d'une double interprétation, comme nous allons le dire.

2° *Deux manières de le comprendre.* — Il y a la manière « *occidentale* ». Ce droit est énoncé dans la Constitution française de 1946, art. 26 (toujours valable) et dans la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme de l'O.N.U., art. 23. — Le droit au travail est fondé sur les exigences de la personne humaine. Mais il ne se trouve pas assorti de mesures mettant le travailleur à l'abri du chômage.

Il y a aussi la manière *soviétique*. Le droit, mentionné dans la constitution soviétique, n'y exprime pas une exigence de la personne, mais il se fonde sur son appartenance, comme potentiel économique, à l'Etat. C'est parce que l'Etat a besoin du concours de tous ses sujets (dans la conjoncture des plans quinquennaux) qu'il leur accorde, avec le devoir de travailler, le droit à un emploi. Ce droit peut être une garantie contre des abus de pouvoir d'un chef d'entreprise. Mais il est relatif aux conditions économiques et finalement à la politique de l'Etat soviétique. (Cf. H. Chambre, p. 120-122).

3° *Documents pontificaux.* — Léon XIII n'en parle pas explicitement dans *Rerum Novarum.* Certains passages sont néanmoins suggestifs. Lorsqu'il parle du travail, le Souverain Pontife relève son double caractère : il est personnel et il est nécessaire (pour conserver l'existence). Le Pape établit sur cette base l'obligation du salaire vital (droit strict de l'ouvrier à l'égard du patron, moyennant le contrat de travail). On pourrait aussi bien conclure à un droit au travail, corollaire du droit à la vie. Mais, en dehors d'un contrat, auprès de qui le faire valoir ?

Plus loin (n° 43, dans édit. Spes), à propos des « associations professionnelles », le Pape inscrit dans leur programme : « pourvoir d'une manière toute spéciale à ce qu'en aucun temps l'ouvrier ne manque de travail ».

Pie XII a abordé cette question en deux grandes occasions : dans le *Radio-Message du 1er Juin 1941* (cinquantaine de *Rer. Nov.*) et dans le *Message de Noël 1942.*

Dans ce dernier texte, le Pape énumère les « droits fondamentaux de la personne », au nombre desquels il mentionne : « *le droit au travail comme moyen indispensable à l'entretien de la vie familiale.* »

Le texte précédent est plus développé. Il rappelle le texte de Léon XIII sur le double caractère du travail pour établir « *le droit naturel de chaque individu à faire du travail le moyen de pourvoir à sa propre vie et à celle de ses fils...* » L'homme tient ce droit de la nature et non « comme un simple serviteur ou fonctionnaire de la société. »

Aussi ce droit doit devenir effectif par une bonne organisation professionnelle. L'Etat est cependant habilité à intervenir, à titre subsidiaire et au nom du bien commun, et toujours pour sauvegarder les droits personnels de l'homme (dans Utz, I, n° 595-598).

4° *Conclusions.* — De ces enseignements, on peut tirer les conclusions suivantes :

— *a*) Le droit au travail est un corollaire immédiat du droit à la vie, du moins dans une société où le travail est le moyen normal de se procurer la subsistance. Nous disons le moyen normal, pour réserver le cas de ceux qui ne peuvent pas travailler, infirmes ou vieillards ; et le cas de l'assistance aux chômeurs, qui n'est pas normal et ne va pas sans risques moraux : non qu'il faille supprimer l'assistance, mais trouver une solution plus digne.

— *b*) En cas de contrat (fixant la durée de l'emploi) le droit au travail est un droit strict (de justice commutative) opposable à l'employeur.

— *c*) En dehors de ce cas, c'est un droit qui relève de la justice sociale. Il vaut auprès de la Société, qui a le devoir, sinon de procurer un emploi, du moins de pratiquer une politique favorable et de susciter ou stimuler les organismes responsables.

L'Etat peut beaucoup en ce domaine aujourd'hui : politique d'investissement qui multiplie les chantiers, politique des prix qui peut freiner les achats ou au contraire les stimuler et ainsi favoriser l'activité industrielle et les emplois, remédier au chômage technologique par l'enseignement professionnel préparant des réadaptations, etc. L'Etat devra de préférence agir par les organisations professionnelles intéressées.

BIBLIOGRAPHIE : *Ouvrages abordables à consulter.* — Villain, *L'Enseignement Social de l'Eglise*, II, p. 73 et suiv. — H. Chambre, *Le Marxisme en Union Soviétique*, p. 120-122. — *Initiation Economique et Sociale* (Chronique Sociale), II, p. 126 et suiv. — Calvez et Perrin, *Eglise et Société Economique*, p. 301-303 (sur la pensée pontificale). — Textes de Pie XII cités d'après Utz-Groner, *Relations humaines et Société contemporaine Fribourg*, édit. franç.

A. TILLET.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

Marc TREMEAU, O. P. — **Principes de Morale chrétienne.** — In-8 (18 × 11,5), 302 p., 900 fr. — L'Ami du Clergé. Langres et Paris, Lethielleux (10. rue Cassette), 1959.

L'épithète « chrétienne » est de grande importance. L'auteur s'est, en effet, fixé pour but de montrer que la *morale* chrétienne étant beaucoup plus qu'une « sagesse », qu'une « philosophie » et qu'elle prenait toute sa sève dans les sources scripturaires et dogmatiques de la *religion* chrétienne. Il n'en a pas moins justifie et utilisé avec bonheur le recours à la philosophie (chap. VI et VII notamment) ; de sorte qu'il réalise tout au long de l'ouvrage, une réconciliation de la raison avec la Foi, des vertus morales avec la Charité, de la morale « statique » avec la morale « dynamique » pour employer des termes bergsoniens. Et tout cela s'insère dans l'effort de « ressourcement » de la morale chrétienne ; et tout cela paraîtra neuf à plus d'un lecteur... En réalité c'est un retour à la tradition thomiste. S. Thomas n'enseignait-il pas la Bible tous les jours ? Sa morale n'est-elle pas essentiellement dépendante du dogme ? Et le souffle spirituel qui l'anime ne se traduit-il pas par le perpétuel *motus creaturæ in Deum ?* A ceux qui pourraient encore en douter, il suffirait de faire lire la q. 106, art. 1 de la I[a]-II[a], où le principe d'une vie morale toute nouvelle est magistralement posé : « La loi nouvelle consiste principalement dans la grâce même du Saint-Esprit qui est donnée aux fidèles du Christ ».

On ne saurait trop remercier le R. P. Trémeau, collaborateur de l'*Ami*, d'avoir publié en volume la série d'articles qu'il a donnés sur ce sujet si important de la morale chrétienne dans le Supplément-Prédication de la revue en 1957-58. On ne saurait trop le remercier également d'avoir écrit dans un style simple et clair abordable à tous. Les prêtres et les séminaristes ne seront pas les seuls à profiter de son enseignement ; bien des laïcs cultivés, les catéchistes notamment, pourront le faire également. Ils découvriront mieux, alors, la profondeur métaphysique, la cohérence logique et la valeur de vie de la morale chrétienne, tout autant que sa valeur surnaturelle et évangélique.

Et comme on souhaiterait que tant de gens, attirés par de fausses mystiques, lisent ce livre ! Ils comprendraient vite, pour peu qu'ils soient de bonne foi, que la morale chrétienne n'a rien à redouter d'une comparaison avec n'importe quelle règle de vie. Comme le dit le P. Trémeau, dans sa conclusion : « Le syncrétisme si répandu de nos jours résulte d'une ignorance grossière du catholicisme. Dès que l'on connaît la morale chrétienne authentique, les inventions purement humaines perdent tout leur attrait. »

Abbé Roland PODVIN. — **L'Action Catholique, son organisation dans l'Eglise.** — In-8 de 316 p., 1.250 fr. — Paris, Lethielleux, 1957.

Cet ouvrage, nous apprend l'A., a été rédigé en 1948, en vue d'un doctorat en droit canonique de l'Université Laval de Québec. Sa parution retardée n'a pas entraîné de modifications, sinon des compléments bibliographiques. Travail de canoniste, il s'en tient à ce point de vue : l'A. C. est envisagée formellement non comme activité apostolique avec ses méthodes propres, mais comme « être juridique » ou institution. En fidélité à ce point de vue, l'A. laisse de côté ce qu'on a appelé l'A. C. « au sens général » ou analogique (i. e. toute activité apostolique) pour ne retenir que l'A. C. officiellement reconnue et mandatée.

Une première partie étudie l'organisation générale de l'A. C. ; elle est établie dans sa relation à la hiérarchie et à ses structures ; puis en tant qu'organisation du laïcat officiellement mandaté pour collaborer à l'apostolat ; et cette organisation est envisagée avec ses différenciations et leurs nécessaires coordinations. La deuxième partie étudie en détail les divers organismes d'A. C. : ce qu'est l'association des fidèles et plus particulièrement l'association d'A. C., ce qui la constitue, comment on en devient membre et le rôle imparti à chaque membre ; ce qui concerne l'assistant ecclésiastique. Enfin le risque d'éparpillement appelle une coordination ; si elle s'impose comme une nécessité apostolique, elle requiert aussi sa constitution juridique, aspect sous lequel elle est ici envisagée.

Cet ouvrage se recommande par la sûreté de la doctrine, la clarté des exposés, ses références nombreuses et précises.

Paul BOURGY, O. P. — **Les Chrétiens face aux Techniques.** — Plaquette 60 p.. 180 fr. (français). Collect. « Les Etudes Sociales ». — Bruxelles. Vente par Off. Gén. du Livre, Paris.

Nous n'hésitons pas à recommander cette plaquette, destinée, selon le propos de l'A., à « ceux qui n'ont pas le temps de lire des bibliothèques ». En peu de pages, ils auront l'essentiel sur la question, ou, si l'on préfère, ample matière à réflexion.

Un premier chapitre établit la notion (si discutée) de technique et décrit les grandes étapes du progrès technique ; il examine enfin ses répercussions humaines : changement de mentalité, accroissement de bonheur (discutable), recul de la foi chrétienne, qui apparaît comme une crise de croissance accompagnée de sérieux espoirs de renouveau.

Avec le chapitre second, on aborde le problème moral. Il est insuffisant de dire que la technique est ambiguë ou indifférente. Sans doute on peut en faire mauvais usage ; mais de soi elle est une valeur, « expression de cette maîtrise sur l'univers que le Créateur a conférée à l'homme dès l'origine » (p. 21) Toutefois elle n'est pas la valeur suprême et doit se subordonner à la morale. L'A. prolonge sa réflexion en se demandant « si le progrès technique et le progrès moral vont de pair » (p. 27). La réponse va se préciser par une confrontation soit avec la position marxiste, soit avec un idéalisme d'évasion. Le progrès technique est une condition de progrès moral pour autant qu'il libère l'homme. Malgré le chaos actuel, comparé à une crise d'adolescence, il termine sur une note d'optimisme. « L'homme échappe de plus en plus aux étroites nécessités naturelles pour accéder à un univers... finalement plus humain » (p. 34).

Le chapitre troisième est l'esquisse d'une « théologie de la technique ». Son sens divin apparaît dans un effort pour la situer dans la vie théologale. La foi qui donne « la vision chrétienne de l'univers » montre la

technique comme « prolongement de l'acte créateur »; or cet empire sur la création et son humanisation jouent un rôle de « médiation » dans le dessein du salut, comme « tout ce qui unifie, tout ce qui rassemble »; cette entreprise ne va pas sans risque et la technique a besoin d'être sauvée par sa soumission au mystère pascal : renoncement et union à Dieu dans la foi. — Par rapport à la charité, la technique s'offre avec ses multiples ressources ; là encore elle a besoin d'être sauvée d'un risque de dépersonnalisation de la bienfaisance ; une authentique charité garde le souci et le respect de l'homme. — Enfin l'espérance, tendue vers le retour final du Christ, ne brise pas les ressorts du progrès technique. Au contraire, car l'aménagement du corps de l'humanité prépare et hâte le retour du Seigneur. L'espérance entretient la nostalgie de cet au-delà du temps, empêche une civilisation de se clore sur elle-même.

Une conclusion trace le devoir du chrétien dans le temporel : le témoignage de son exemple et le dialogue avec tout homme, puisqu'aussi bien « le monde technique... est notre bien commun ; nous devons le faire ensemble » (p. 58).

Mme Thérèse-Jean SCHMITT. — **L'organisation ecclésiastique et la pratique religieuse dans l'archidiaconé d'Autun de 1650 à 1750.** — (24 × 16), 371 p. de texte, 32 p. de bibliographie ; CXLIII p. de notes ; 6 cartes et plans hors-texte en pochette, 3000 fr. — Imprimerie L. Marcelin, Autun, ou Picard, Paris, 1957.

Ce livre contient les thèses que l'auteur a soutenues le 9 juin 1952 devant la Faculté des Lettres de Dijon pour le doctorat ès-lettres.

La première thèse, la principale (p. 1 à 287), qui a donné son titre à l'ouvrage entier, se divise en cinq parties :

La 1re expose la place et la structure de l'archidiaconé dans le diocèse, passe en revue les évêques, les différents chapitres, les petites collégiales propres à la Bourgogne désignées sous le nom de méparts et consacre une étude fort intéressante à la discipline ecclésiastique : les visites pastorales, les synodes, la création des séminaires, la réforme des livres liturgiques.

La 2e partie est consacrée au clergé régulier : abbayes, prieurés, couvents, l'ordre de Malte, ermitages, l'auteur en révèle le nombre, la répartition, l'ordonnance intérieure, le rôle joué dans la vie religieuse et sociale.

Vient ensuite l'étude de la paroisse et du clergé paroissial qui permet de comprendre « le christianisme quotidien et intime du peuple de France ». Tous les éléments constitutifs de cette « parcelle du grand corps que forme l'Eglise catholique » sont examinés : les églises, les cimetières, les fabriques, les presbytères, les vicaires, et, bien entendu, une place spéciale est réservée au curé dont on observe l'activité, la situation matérielle, la vie, les mœurs, le niveau intellectuel, etc.

Plus intéressante encore nous apparaît la 4e partie sur la pratique et la piété dans le cadre paroissial : organisation des cérémonies, réception des sacrements, assiduité aux offices, les catéchismes, docilité à observer les instructions et sermons, etc. Malheureusement la vie religieuse ne peut guère être vue que du dehors : la ferveur et la sincérité des sentiments échappent aux recherches car les hommes ont la pudeur de leur foi et n'aiment pas en donner des témoignages visibles et durables. Cependant l'auteur sait découvrir des marques d'élan religieux et en certains cas établit même des statistiques ; on trouvera en particulier dans les appendices un relevé des communiants de chaque paroisse de l'archidiaconé à différentes époques. Le culte de la sainte Vierge et des saints, les confréries et l'instruction religieuse trouvent ici une large place.

Enfin les déviations de la pensée religieuse que l'auteur appelle les hétérodoxies : le protestantisme, le jansénisme, le gallicanisme et le quiétisme occupent la dernière partie qui se termine par des appendices et des pièces justificatives.

On voit la richesse de ce travail auquel cependant manque une étude sur l'instruction dans la paroisse qui relevait de l'église, mais l'auteur promet d'y consacrer un ouvrage à part.

La deuxième partie, présentée comme thèse complémentaire (p. 289 à 371) est consacrée à l'Assistance dans l'Archidiaconé d'Autun aux XVIIe et XVIIIe siècles. C'est un prolongement de la thèse principale car les œuvres de charité ne sont qu'une manifestation de l'amour de Dieu. Tout ce qui peut être dit sur les Hôtels-Dieu, les léproseries, la misère, la mendicité, les hôpitaux généraux, les œuvres de bienfaisance est exposé ici.

Nous avons ainsi une œuvre monumentale : le souci de la documentation apparaît dans les 32 pages de bibliographie et les 143 pages de notes que l'on peut regretter de voir bloquées à la fin du volume ce qui en rend la lecture peu commode. La clarté de l'exposé, la plénitude du style, la solidité des jugements lui attireront, nous le souhaitons, beaucoup de lecteurs et d'imitateurs.

F. MARDUEL. — **Le pardon de Dieu.** — 165 p. (14 × 19), 4 hors-texte. — Ed. X. Mappus, Le Puy, 1958.

On oserait à peine dire que le monde actuel a perdu le sens du péché et de la pénitence, non que cela ne fût vrai, mais tant, à notre époque, les choses vont vite. Voici un ouvrage qui s'inscrit heureusement dans le courant actuel en faveur d'une véritable compréhension du péché, du repentir, de la pénitence, de l'examen de conscience. Sans être destiné aux spécialistes, il est toutefois solidement documenté à trois sources principales : l'Ecriture, une bonne connaissance de la psychologie humaine, et un solide bon sens. Certes, les découvertes de la « psychologie des profondeurs », ou, plus exactement, une interpétation hâtive et faussée de ces découvertes, était venue apporter de l'eau au moulin de ceux qui depuis si longtemps, sans doute depuis la première faute — s'efforcent d'exorciser le fantôme gênant du péché. C'est pourquoi nous avons d'abord trois chapitres : le repentir surnaturel et le sentiment de culpabilité ; sommes-nous libres ? à la découverte du péché. Vient alors la doctrine de l'Eglise sur : fautes mortelles et fautes vénielles ; pardon et réparation, le sacrement, la manière de tirer le meilleur profit de la communion fréquente, comment envisager la direction spirituelle.

Les quelque trente dernières pages sont consacrées à l'examen de conscience : non pas quelque chose de rapide, rudimentaire et enfantin, mais un texte d'évangile et, en regard, une ou plusieurs questions ; l'idéal évangélique, sa confrontation avec notre vie présente, le moyen de mieux l'y faire passer.

On trouvera dans cet ouvrage une doctrine sûre, une méthode permettant de vérifier l'orientation de notre vie par rapport à l'exemple et l'enseignement du Christ ; tout cela, dans une présentation claire, logique et agréable.

IMPRIMATUR

Lingonis, die 29 septembris 1959

G. MICHEL, *vic. gen.*

Le gérant : C. GAILDRAUD

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)